

گذری بر معرفت‌شناسی در فلسفه صدرایی

بتول عزیزی

عضو حلقه علمی حکمت (شاخه خواهان)
دانش‌پژوه دوره عالی فلسفه اسلامی

چکیده: از آنجا که معرفت‌شناسی در مباحث فکری عصر جدید، از جایگاه ارجمندی برخوردار است و از بنیادی‌ترین معارف انسانی به شمار می‌رود و نیز گستره وسیعی از علوم را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اهل علم خواه ناخواه با آن رو به رو خواهند بود. فلسفه اسلامی معاصر نیز، به جهت تبیین اصول اعتقادی و تعمیق آنها در روح و روان انسان و نیز ارائه پشتوانه‌ای قوی بر صحت و ثبات آنها، با معرفت‌شناسی پیوند دارد. اما این دانش، در اثر انتقال دستاوردهای غربیان در حوزه معرفت‌شناسی، با مسائل جدیدی درگیر شده است که این درگیری همچنان ادامه دارد. از این رو، ضرورت تعمیق و پژوهش در این عرصه، هر چه بیشتر آشکار می‌شود.

پژوهش حاضر، با گذری بر معرفت‌شناسی و پیشینه آن، به تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناسی در فلسفه صدرالمتألهین می‌پردازد، چرا که صدرا از معدود اندیشمندانی است که در عرصه فلسفه و معرفت‌شناسی مباحث متقن و قابل پذیرشی ارائه کرده است.

کلید واژگان: معرفت، معرفت‌شناسی، فلسفه اسلامی، فلسفه صدرایی.

مقدمه

معرفت‌شناسی، سرآمد همه بحثهای برهانی و عرفانی است، زیرا میزان اعتبار برهان و قلمروی حکومت آن، معیار اعتبار عرفان و منطقه حکمرانی آن و نیز داوری بین برهان و عرفان در موارد اختلاف، از معارف زیربنایی معرفت‌شناسی است که تا حل

نشود نه فتوای حکمت معتبر و نه حکم عرفان قابل اعتماد خواهد بود^۱.

معرفت‌شناسی از شاخه‌های بنیادین فلسفه است که در نوار مرزی خود با شاخه‌هایی همچون: فلسفه منطق، فلسفه ذهن و علم‌شناسی فلسفی، مسائل کمابیش مشترکی دارد. البته ناگفته نماند معرفت‌شناسی در طبقه‌بندی علوم دینی جایگاه خاصی ندارد، زیرا سرشت مسائل آن فرادینی است بدین معنا که مقید به معرفت‌های دینی نیست. اگرچه یک معرفت‌شناس می‌تواند با بهره‌گیری از نظریه‌ها و الگوهای مورد قبول در معرفت‌شناسی مطلق به تبیین جایگاه معرفتی معرفت‌های خاص دینی بپردازد. البته به نظر می‌رسد، این رابطه لزوماً یک سویه نیست، بلکه گاه تحولات حوزه معرفت‌شناسی دینی می‌تواند به تحولی در معرفت‌شناسی مطلق بیانجامد.

عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی؛ چیستی معرفت، امکان معرفت (بررسی ادعاهای شکاکان و نسبیت‌گرایان)، گستره معرفت و گونه‌های آن، منابع معرفت و اعتبار هر کدام و نظریه‌های توجیه (Justification) است. البته طبیعی است که در نگاه هر یک از معرفت‌شناسان، ممکن است برخی از این مسایل مهمتر از برخی دیگر بنماید. به عنوان نمونه، بحث از توجیه و نظریه‌های مختلف آن، نزد برخی معرفت‌شناسان بسیار مهم ارزیابی می‌شود، تا آنجا که گفته‌اند بهتر است موضوع معرفت‌شناسی را به جای خود معرفت، توجیه معرفت بدانیم.

ملاصدرا از جمله فلاسفه‌ای است که در هر باب فلسفه، مباحث گونه‌گون و جدیدی دارد و در مسئله معرفت‌شناسی نیز از همین گونه‌گونی و فراوانی برخوردار است. از این رو، پرداختن به نظریات وی در این باره - که از مهمترین مسائل مورد نظر جامعه علمی امروز است - خالی از لطف نیست. در حکمت متعالیه، بخش مستقلی به بحث درباره شناخت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نیافته، اما به صورت پراکنده در مباحث وجود ذهنی، علم، مجرد نفس و ... به آن پرداخته شده است.

معرفت و انواع آن

انواع معرفت را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. معرفت‌های حاصل از آشنایی مانند: من آقای الف را می‌شناسم.

۱. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۲، ص ۳۴.

۲. معرفت‌های مهارتی مانند: من نوازندگی بلدم.
 ۳. معرفت‌های گزاره‌ای مانند: هوا گرم است.
 در کتب معرفت‌شناسی جدید، برخی مراد از معرفت را در سه وجه زیر مطرح می‌کنند: می‌دانم، بلدم، آشنایم.
 نوع اول همان معرفت گزاره‌ای است؛ نوع دوم که معرفت به چگونگی است، مهارت نیز خوانده می‌شود و نوع سوم که همان معرفت حاصل از آشنایی است، معرفت مفهومی نیز گفته می‌شود. معرفت شناسان اتفاق نظر دارند که مورد دوم یعنی مهارت، در معرفت‌شناسی مورد بحث نیست^۱. در غرب تا اوایل قرن نوزدهم معرفت‌شناسی بر معرفت مفهومی متمرکز بود و موضوع و مدار تمام مباحث معرفت‌شناختی را از آن خود ساخته بود و افرادی مانند جان لاک، بارکلی و هیوم به آن می‌پرداختند^۲. فیلسوفان مسلمان نیز در خصوص معرفت مفهومی بحث‌های زیادی داشته‌اند، اما در معرفت‌شناسی امروز، تمام بحثها در حوزه معرفت‌گزاره‌ای جای گرفته است^۳.
 معرفت را به "باور صادق موجه" نیز تعریف کرده‌اند. این تعریف، ریشه در آثار افلاطون - تقریرهای او از گفتگوهای سقراط - دارد. البته در تعریف و تبیین معرفت، نظریات مختلفی ارائه شده است. در این نوشتار، چون موضوع بحث ما از دیدگاه یک فیلسوف خاص بررسی می‌شود، به تبیین نظر وی اکتفا می‌کنیم.
 صدرا، معرفت حقیقی را تشکیل شده از سه بخش "یقین، مطابقت با واقع و ثبات" می‌داند^۴. هریک از اجزای این تعریف، معنای معرفت حقیقی را محدود می‌کند. یقین، شک و ظن را از حوزه معرفت حقیقی می‌راند، مطابقت با واقع، جهل مرکب را و ثبات، یقین قابل زوال را از گستره معرفت حقیقی بیرون می‌کند.
 ارائه این تعریف، بسیاری از اشکالات مطرح شده بر تعریف معرفت حقیقی را حل می‌کند. چرا که در بیشتر این ایرادها، در واقع ظن، جهل مرکب و یقین قابل زوال، معرفت شمرده شده است، در حالی که در تعریف صدرا، هیچ یک از اینها معرفت حقیقی نیستند. صدرا در پی تعریف فوق، حقیقی‌ترین معرفت را «بدیهیات اولیه» می‌داند^۵.

۱. سید مجید ظهیری، درآمدی بر معرفت‌شناسی، مجله اندیشه حوزه، شماره اول و دوم، ص ۴۶.
 ۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، صص ۹۴-۱۶۰ و ۲۳۱-۳۱۰.
 ۳. سید مجید ظهیری، درآمدی بر معرفت‌شناسی، مجله اندیشه حوزه، ص ۴۷.
 ۴. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۱، صص ۸۹ و ۹۰.
 ۵. همان.

بدیهی اولی به شناختی گفته می‌شود که خودبه‌خود آشکار و روشن بوده و نیازی به استدلال و عملیات فکری نداشته باشد. مانند "مفهوم وجود و عدم" یا این که "کل از جزء بزرگتر است".^۱

در میان بدیهیات نیز، صدرا برای محال بودن اجتماع و ارتفاع نقیضین، موقعیت ممتازی قائل است.^۲ نقیضین، همان تقابل سلب و ایجاب است. مثل انسان و لا انسان که هم اجتماعش و هم ارتفاعش محال است. این بدیهی، ریشه بسیاری از استدلالهای فلسفی را تشکیل می‌دهد.

معرفت‌شناسی و پیشینه آن

معرفت‌شناسی (Epistemology) یا نظریه معرفت، شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ماهیت و حدود معرفت و پیشرفت و مبانی آن می‌پردازد و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد.

فلاسفه پیش از سقراط، یعنی نخستین فلاسفه سنت فلسفه غرب به این شاخه فلسفه رویکرد اساسی نداشته‌اند. چرا که رویکرد اصلی آنان معطوف به ماهیت و امکان تغییر بوده است. بیشتر آنان امکان معرفت به طبیعت را مفروض می‌گرفتند، افرادی نیز بر این باور بودند که برخی منابع اکتساب معرفت به ساختار واقعیت بهتر از منابع دیگر است، چنانچه هراکلیتوس^۳ بر فایده حواس تأکید می‌کرد، در حالی که پارمنیدس^۴ نقش عقل را در عمل برجسته می‌کرد.^۵

با این که مباحث معرفت‌نفس از دیرینه‌ترین موضوعات مورد بحث اندیشمندان بوده، این دانش به‌گونه‌ای مدون و مستقل، از پیشینه‌ای دراز دامن برخوردار نیست. پاره‌ای از مسائل معرفت‌شناختی مانند مسئله شکاکیت یا ادراک حسی از دیر زمان در مکاتب مختلف فلسفی مطرح بوده است.

پایه‌گذار واقعی معرفت‌شناسی افلاطون بود. او بود که به طرح پرسشهای بنیادی و پاسخ آنها پرداخت. معرفت چیست؟ معرفت به طور عام کجا یافت می‌شود؟ چه میزان

۱. محمدرضا مظفر، منطق، ج ۱، صص ۴۲ و ۴۳.

۲. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۱، صص ۸۹ و ۹۰.

۳. Heraclitus.

۴. Parmenides.

۵. دیوید هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۱.

محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۱۷.

از آنچه ما به طور متعارف تصور دانستن آن را داریم، برآستی معرفت است؟ آیا حواس، منبع معرفت هستند؟ آیا عقل می‌تواند منبع معرفت باشد و...!

می‌توان جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) و لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) را نخستین کسانی دانست که مسائل معرفت‌شناسی را به طور مستقل و منظم مورد بحث قرار داده‌اند.^۱

در اسلام نیز، از دیرباز، پاره‌ای مسائل معرفت‌شناختی به صورت پراکنده در علوم مختلف و بویژه در فلسفه، مورد توجه بوده است. مانند مسئله شکاکیت که فیلسوفان اسلامی از آن به سفسطه تعبیر کرده‌اند و با شاخه‌بندی آن، به ارائه راه‌حلهای نظری و گاه عملی آن پرداخته‌اند.

مسئله وجود ذهنی از دوجنبه اصلی تشکیل می‌شده، نخست، وجود صورتهای علمی در ظرف ذهن و حیثیت وجود شناختی علم، و دوم مطابقت صورت علمی با خارج و حیثیت معرفت شناختی به معنای رایج امروز آن.

همچنین مسئله تعریف علم و شاخه‌بندیهای مختلف آن که مورد توجه فیلسوفان ما بوده‌است را نیز می‌توان از مسائل معرفت‌شناسی به شمار آورد.

بنابراین، در فلسفه اسلامی، آنگاه که از معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی یاد می‌شود منظور دانشی است که درباره شناختهای انسان، ارزشیابی گونه‌های آن، تعیین ملاک و صحت و خطای آن شناختها بحث می‌کند.^۲

معرفت‌شناسی را به عام و خاص، مطلق و مضاف، پیشینی و پسینی، تقسیم کرده‌اند.

معرفت‌شناسی عام، به معرفت از آن حیث که معرفت است، می‌پردازد؛ نه از آن حیث که معرفت خاصی است. معرفت بماهو معرفت، احکامی دارد که بررسی این احکام بر عهده دانش معرفت‌شناسی عام است.

معرفت‌شناسی عام در تاریخ فلسفه غرب سه اصطلاح داشته است:

۱. اصطلاح «Gnostology» که تا اوایل قرن بیستم رایج بوده است.

۲. اصطلاح «Epistemology» که در قرن بیستم بیشتر به کار رفته است.

۳. اصطلاح «Theory of knowledge»؛ (نظریه شناخت) که در سه دهه اخیر

۱. دیوید هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ص ۲.

۲. محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۱۵.

۳. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۳۵.

قرن بیستم کاربرد داشته است.

معرفت‌شناسی به معنای خاص، به بحث از معرفت، از آن جهت که معرفتی خاص است، می‌پردازد.^۱ معرفت‌شناسی مطلق، با مطلق معرفت سروکار دارد و از همین رو، با معرفت‌شناسی عام، یکسان است. اما معرفت‌شناسی مضاف به هر مجموعه معرفتی اعم از رشته‌های علمی و غیر آن می‌پردازد. بنابراین رابطه میان معرفت‌شناسی خاص و مضاف، این‌همانی نیست. هر معرفت‌شناسی خاص، معرفت‌شناسی مضاف است، اما هر معرفت‌شناسی مضاف، معرفت‌شناسی خاص نیست.

معرفت‌شناسی پیشینی، به معرفت با صرف‌نظر از مقام تحقق آن می‌پردازد و معرفت‌شناسی پسینی، به معرفت پس از تحقق خارجی آن پرداخته و به عبارت دیگر، به معرفت در مقام تحقق نظر دارد.

در این نوع معرفت‌شناسی، مباحثی مانند تعریف علم، اقسام علم، چگونگی وجود علم، رابطه عالم و معلوم، واقع‌نمایی ادراکات، ملاک صدق و کذب قضایا، حقیقت و خطا و ... مورد بحث واقع می‌شود. این نوع معرفت‌شناسی که به طور معمول در اصطلاح معرفت‌شناسان به عنوان «معرفت‌شناسی پیشینی» و درجه اول خوانده می‌شود و در ابواب متافیزیک و فلسفه اولی جای می‌گیرد.

در برابر این شاخه، معرفت‌شناسی پسینی یا درجه دوم قرار دارد که موضوع و متعلق آن، شاخه‌های دانش است نه تصورات و تک‌گزاره‌های ساکن در ذهن، در واقع، مجموعه‌ای از تصدیقات و تصورات که بر روی هم دانشی مانند هندسه، طب، فلسفه و ... را می‌سازند.

معارف درجه اول، معارفی است که از حقایق مشخصی بحث می‌کنند. مانند این‌که، فیزیک، از ماده، انرژی، نور، نیرو و ... بحث می‌کند، ریاضی از عدد، شیمی از عناصر و ... ولی معارف درجه دوم، از معارف درجه اول سخن می‌گویند، مانند: فلسفه علم فیزیک که در آن، خود علم فیزیک مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

از این رو، معرفت‌شناسی مورد بحث، یک نوع معرفت‌شناسی عام درجه دوم شمرده می‌شود و علمی است که به گونه‌های معارف و ارزش و ملاک ارزشی آنها از دیدگاه فلسفه صدرا می‌پردازد.

۱. سید مجید ظهیری، درآمدی بر معرفت‌شناسی، مجله اندیشه حوزه، ص ۴۲.
عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۲۳.

موضوعات معرفت‌شناسی در حکمت صدرا

برخی مباحث صدرا در معرفت‌شناسی عبارت است از:

- معنای علم، ادراک و انواع و ابزار آن
 - امکان شناخت
 - مفاهیم کلی
 - بدیهیات اولیه
 - عالم جسمانی
 - وجود ذهنی و بحث مطابقت
- پرداختن به هر یک از عناوین ذکر شده نیاز به مجالی گسترده‌تر از یک مقاله دارد؛ از این رو، در این نوشتار به برخی از اصول موضوعی مهم که بیانگر معرفت‌شناسی صدرايي و نیز ابتکار وی در طرح و بررسی موضوع است، می‌پردازیم:

معرفت و گونه‌های آن

ملاصدرا درباره معانی علم چنین می‌گوید: گاهی به "معلوم بالذات" - صورت حاضر نزد مدرک - علم می‌گویند و گاه "حصول شیء نزد مدرک" علم شمرده می‌شود. ایشان در مواردی نیز علم را "به حضور صورت اشیا نزد عقل" معنی کرده که مراد وی "علم حصولی" بوده است و نیز علم را "نحوه وجود" دانسته است.^۱

ملاصدرا در آثار خود شاخه‌بندی‌های مختلفی از علم و معرفت ارائه داده است. وی معرفت را به معرفت حصولی و حضوری دسته‌بندی کرده است که از مهمترین شاخه‌بندی‌های علم است.^۲

علم حصولی، آن دسته از معرفت‌ها است که بین عالم و معلوم خارجی، واسطه باشد. بیشتر دانش‌های ما از این دست است. علم ما به اشیای خارجی، به واسطه صورتی است که از آنها در ذهنمان ایجاد می‌شود و بدون وساطت صورتهای ذهنی، قادر به شناخت آنها نخواهیم بود.

اما، علوم حضوری، شناخت‌هایی است که در آن، بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست و خود معلوم - نه صورتش - در نزد عالم حاضر می‌شود. صدرا برای این شاخه، علم انسان به خود و نیز بر صفات و افعال خود را نمونه می‌آورد. انسان برای این که به

۱. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۳، ص ۲۷۸.

۲. صدرالمتألهین، رساله تصور و تصدیق، ص ۳.

هستی و صفات خود شناخت پیدا کند، به وساطت صورتهای ذهنی آنها نیاز ندارد، چرا که هستی و صفات، خود در نزد عالم حاضرند.

او در ادامه این شاخه‌بندی، علم حصولی را به دو شاخه بدیهی و کسبی تقسیم می‌کند.^۱ بدیهی، شناختی واضح و روشن است که بدون تفکر و تأمل به دست می‌آید. همچنین در دیدگاه او، علم و شناخت دارای سه مرتبه "علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین" است.^۲

مرتبه اول، مرتبه برهانی، دوم، شهودی و مرتبه سوم، اتصال وجودی است. بیان این مراتب، نشانگر این است که راه رسیدن به واقعیت، انحصاری نیست، بلکه از هر یک از این سه راه، می‌توان به واقع دست یافت، گرچه درجه و رتبه علم در آنها متفاوت است. البته مرتبه حق الیقین یعنی رسیدن انسان به حقیقت، بالاترین مرتبه است.

صدرا هر یک از راههای اول و دوم، یعنی علم و شهود را برای رسیدن به واقع، کافی می‌داند و براین باور است که تفاوت میان آن دو، تنها در چگونگی برداشته شدن حجابها است. در راه علم و برهان، هر کدام از مقدمات استدلال، سبب از بین رفتن حجاب است، اما در طریق شهود، ریاضتهای فراوان باعث می‌شود که نسیم الهی بوزد و پرده بین مُدرک و مُدرک را کنار بزند.^۳

با این همه، صدرا برای رسیدن به کشف تام در عقلیات محض، گذر از هر دو راه را لازم می‌داند. وی معتقد است که کشف تام بر انسان کامل حاصل می‌شود و کمال یافتن انسان بسته به کمال او در دو قوه علم و عمل است.

وی همچنین علم را به حسی، خیالی و عقلی و حس را نیز به حس ظاهر و باطن دسته‌بندی می‌کند.^۴ ملاصدرا شروع ادراک را از حس دانسته و در مورد تصورات و درک مفاهیم، اصالت حس را باور دارد، حسی که اعم از حس ظاهری و باطنی است. وی همچنین ادراکات اولیه را ادراکات جزئی نامیده و براین باور است که انسان به یاری عقل و قوه ناطقه، مفاهیم کلی را درک می‌کند.^۵

۱. همان.

۲. صدرالمتألهین، تفسیرالقرآن، ج ۶، ص ۲۸۲.

۳. صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، ص ۴۸۴.

۴. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۶۱.

۵. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۳۷.

امکان شناخت

شناخت از چند جهت قابل بررسی است: برخی از کاوش‌ها پیرامون شناخت، مربوط به چیستی و هستی آن است و این گونه مسائل، هستی‌شناسی شناخت را تشکیل می‌دهند، مانند "مباحث وجود ذهنی"، مباحث مربوط به "علم و کیف نفسانی در مباحث أعراض" و نیز "اتحاد عاقل و معقول". این‌گونه کاوشگری، در میان آثاری که از فلسفه غرب وارد شده است، کمتر به چشم می‌خورد.^۱

برخی از کاوش‌ها، مباحث مربوط به شناخت‌شناسی را پدید می‌آورد و این سنخ از جستجو که چهره غالب فلسفه غرب را تشکیل می‌دهد، درباره مسائلی است نظیر، راهیابی شناخت به واقع و محدوده معرفت بشری و راهیابی که برای شناخت وجود دارد.

در فلسفه اسلامی، بخش نخست مسائل مربوط به شناخت، بیشتر و بخش اخیر آن کمتر طرح شده است. برخی از مسائل قسم اخیر نیز در گفتگوها و نزاع‌های علمی بین اهل عرفان و حکمت، محل اختلاف بوده است. زیرا در بیشتر موارد، بین اهل معرفت و حکمت، در کفایت یا صلاحیت شناخت حصولی برای وصول به حقیقت، نزاع بوده است.^۲

آیا شناخت دست‌یافتنی است؟ آیا انسان می‌تواند گوهر معرفت را تحصیل کند؟ صدرالمتألهین، نه تنها به دست آوردن معرفت را ممکن دانسته، بلکه آن را تحقق یافته می‌داند. همان‌گونه که بیان شد او علم را در دو شاخه حصولی و حضوری دسته‌بندی کرده است. می‌دانیم که در علوم حضوری، هیچ واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست. از همین روی، این قسم از علوم، از هرگونه احتمال اشتباه به دور است و از معرفت‌های حقیقی است. چنان‌که گفتیم، صدرا علوم حصولی را نیز به دو شاخه بدیهی و نظری (کسبی) دسته‌بندی کرده است. او در قضایای بدیهی، بدهت را با صدق، یکسان می‌داند؛ یعنی معتقد است که عقل به صرف حکم به ثبوت نسبت بین موضوع و محمول، صدق آن را می‌فهمد.^۳ بدین ترتیب بدیهیات نیز از شناخت‌های حقیقی است که بشر به آن دست یافته است.

نتیجه این‌که گرچه بحث امکان شناخت در آثار صدرا به شکلی مستقل مشاهده

۱. عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۱، ص ۲۳۸.

۲. همان.

۳. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۱۰۵.

نمی‌شود؛ اما با توجه به این که وی وقوع شناخت را مسلم می‌داند، بنابراین امکان آن را نیز باور داشته است.

یکی از دغدغه‌های اصلی معرفت‌شناسی این است که، آیا شناخته‌های انسان با واقع مطابقت دارد یا خیر؟ آیا دنیای خارج از وجود ما، همان است که می‌فهمیم و دریافت می‌کنیم یا این که میان عالم خارج و درک ما از آن، تفاوت‌هایی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آن چه را که ما شناخت برمی‌شمریم، شناخت حقیقی است یا این که به ظاهر، شناخت جلوه می‌کند؟

پیش از بحث تطابق، در آغاز باید عالم خارج اثبات شود تا نوبت به بحث مطابقت یا عدم مطابقت برسد.

عالم جسمانی

صدر با این که وجود عالم خارج را امری ضروری و غیر اختلافی در میان عقلا دانسته است^۱، برای اثبات عالم خارج، احساس انسان را به تنهایی کافی نمی‌داند و بر این باور است که در کنار احساس، استفاده از عقل نیز لازم است.

ملاصدرا در توضیح این سخن، به شخص مجنون و یا شخص به خواب رفته اشاره می‌کند و می‌گوید:

این اشخاص در قوه حاسه خود صورتهایی را می‌بینند، بدون آن که آن صورتهای در عالم خارج وجود داشته باشند، اگر این‌ها در همان حال از قوه عقل برخوردار بودند، می‌توانستند تشخیص دهند که صورتهای موجود در ذهن، در خارج هستند یا خیر؟^۲ با این که وجود عالم خارج در نگاه صدر، روشن و بی‌نیاز از دلیل است، اما وی به اقامه برهان بر آن می‌پردازد. به عقیده وی، تحقق عالم جسم از سویی محال نبوده و از امور ممکن است و از سوی دیگر، جسم، آخرین مرتبه از مراتب وجود است که، نبودنش شر است؛ چرا که نبود آنچه می‌تواند باشد، شر بوده و به وجود نیاوردن این ممکن، بخل است و بخل بر فیاض مطلق روا نیست.^۳

پس از اثبات عالم خارج، نوبت تطابق علم و ادراک انسان با آن است. این بحث می‌تواند در علوم حصولی مطرح شود نه در علوم حضوری، چرا که وساطت صورت

۱. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۵، ص ۱۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۴۹۸.

۳. همان، ج ۵، ص ۳.

ذهنی بین عالم و معلوم در علم حصولی، این شبهه را بر می‌انگیزد که آیا این واسطه، معلوم خارجی را آن‌گونه که هست می‌نماید یا خیر؟ در حکمت صدرا به صورت مستقل به بحث شناخت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج پرداخته نشده است، بلکه به طور پراکنده، در مباحث وجود ذهنی، علم، کیف نفسانی و مجرد نفس، اشاراتی به آن شده است. در آغاز، توضیحی درباره وجود ذهنی می‌آوریم و سپس مطابقت ادراکات با واقع را از نظر صدرا بیان می‌کنیم.

وجود ذهنی و مطابقت آن با واقع

در دوران صدرا، شناخت از جنبه وجودی بررسی می‌شده و بحث ارزشیابی شناختها و تطابق ذهن با خارج به شکل مستقل، مورد نظر نبوده، چراکه این تطابق، امری مسلم شمرده می‌شده است. بدین روی، صدرا در این مقام بیشتر در پی اثبات وجود ذهنی بوده و باور داشته است که اشیای خارجی، علاوه بر وجود خارجی، وجود دیگری در ذهن دارند^۱. ملاصدرا این مطلب را بر دو مقدمه استوار می‌داند:

۱. اشیای دارای وجود و ماهیت هستند.

۲. عقل می‌تواند صورت اشیا را در خود ایجاد کند^۲.

پس از بیان این دو مقدمه به ادله وجود ذهنی می‌پردازد که عبارتند از: حکم ایجابی بر معدومات خارجی، تصور اموری که کلیت و عمومیت دارند و نیز تصور اموری که صرف و خالصند، که همه بر وجود ذهنی دلالت دارند^۳.

دلیل اول: گاهی معدومات را موضوع فرضیه قرار داده و بر آن‌ها حکم ایجابی بار می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم «اجتماع نقیضین، مغایر با اجتماع ضدین است»، «ایجاب اثبات و اثبات شیء برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت قبلی آن شیء دیگر است». بنابراین، موضوعات معدوم باید گونه‌ای ثبوت و وجود داشته باشند و چون در خارج هیچ‌گونه ثبوتی ندارد، باید در جای دیگری موجود باشند، که ما آن را ذهن می‌نامیم^۴.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۶۳.

۲. همان.

۳. ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی، بدایة الحکمة، ترجمه علی شیروانی؛ سید محمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة.

۴. «أنا نحکم علی المعدومات بأحكام ایجابیه؛ کقولنا: اجتماع النقیضین غیر اجتماع الضدین و الايجاب اثبات و اثبات

دلیل دوم: ما چیزهایی را تصور می‌کنیم که کلیت و عمومیت دارند، مانند انسان کلی و حیوان کلی و تصور یک شیء در واقع با عقل؛ اشاره کردن به آن است که منوط به وجود مشارالیه خواهد بود و کلی از آن جهت که کلی است، در خارج وجود ندارد؛ پس باید در محل دیگری موجود باشد که آن را ذهن می‌خوانیم.^۱

دلیل سوم: ما خالص هر حقیقتی را می‌توانیم تصور کنیم؛ یعنی هر حقیقت با حذف آنچه که خلط و انضمامش سبب تعدد و تکثر آن حقیقت می‌شود؛ مانند سفیدی خالص و محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانه‌ای تصور شده است، صرف و خالص یک چیز، تعددپذیر و تکثربردار نیست، از این رو، همیشه یکی خواهد بود و از وحدتی که دربرگیرنده هر چه از سنخ آن است، برخوردار خواهد بود. اکنون که حقیقت، با ویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، باید در موطن دیگری در پی آن بود که نامش را ذهن می‌نهیم.^۲

صدرا می‌گوید: «بیان حکیمان، به جز گروه اندکی از ظاهر‌گرایان، بر این امر اتفاق دارد که اشیا علاوه بر این که از وجود آشکار و ظهوری که برای هر یک از مردم روشن است، برخوردارند، وجود و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن، به وجود ذهنی تعبیر می‌شود».^۳

این بیان دو ادعای ضمنی را در بر دارد:

۱. وجود بر دو قسم است: خارجی و ذهنی.
 ۲. موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.
- در این موضوع، استاد جوادی آملی چنین می‌فرماید: وجود ذهنی بر چند امر مترتب است:

۱. در هنگام ادراک، چیزی در ذهن موجود می‌شود.
۲. در ذهن، بیش از یک چیز موجود نیست.

الذهن، سید محمدحسین طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۵۷.

۱. «أنا نتصور امورا تتصف بالكلية والعموم؛ كالانسان الكلي والحیوان الكلي، والتصور اشارة عقلية لا تتحقق الا بمشار إليه موجود و اذ لا وجود لكلی بما هو کلی فی الخارج، فهی موجودة فی موطن آخر و نسمة الذهن»، همان.

۲. «أنا نتصور الصرغ من کل حقیقة و هو الحقیقة محذوفا عنها ما یكثرها بالخلط و الانضمام، کالبیاض المتصور بحذف جمیع الشوائب الاجنبية و صرف الشیء لا یتثنی و لا یتكرر فهو واحد وحده جامعة لكل ما هو من سنخه و الحقیقة بهذا الوصف غیر موجودة فی الخارج فهی موجودة فی موطن آخر نسمة الذهن»، همان، ص ۵۸.

۳. «قد اتفقت السنة الحکماء خلافا لشرذمة من الظاهرین علی أن للاثیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا أو ظهور آخر عبر عنه بالوجود الذهنی»، صدر المتألهین، اسفار اربعه، ۱، ص ۲۶۳.

۳. در هنگام ادراک چیزی، حقیقت همان شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود. نه شیخ و یا شیء دگرگون شده.

۴. علم از مقوله کیف است.

۵. مقولات به ذات خود متباین از یکدیگرند^۱.

در دو ادعای ضمنی مطرح شده تا آنجا که به هستی‌شناسی مربوط می‌شود، وظیفه اصلی حکمت متعالیه - به عنوان شاخه‌ای از فلسفه اولی که از احکام وجود "من حیث هو وجود" بحث می‌کند - پرداختن به همان بحث اول یعنی اقسام اولیه وجود است نه بحث دوم؛ اما مسئله شناخت‌شناسی به طور مستقیم به بحث دوم مربوط می‌شود. از این رو، ادله‌ای که برای اثبات وجود ذهنی اقامه شده، به طور مستقیم ناظر به مدعای نخست است، ولی بخش دوم نیز به طور قطع جزء مدعای اهل حکمت متعالیه است و از این روست که در بیان مدعای خود گاهی می‌گویند: "شیء غیر از وجودی که در خارج دارد، وجودی نیز در ذهن دارد."^۲ و گاهی می‌گویند: "اشیا علاوه بر این نحو از وجود ظاهر (وجود خارجی) وجودی دیگر نیز دارند"^۳.

از این گونه عبارات به روشنی برمی‌آید که شیء واحدی، هم در خارج است و هم در ذهن؛ نه آن که چیزی در خارج باشد و چیز دیگری در ذهن. البته مقصود، عینیت در وجود شخصی واحد نیست، بلکه گونه‌ای از هویت و اتحاد است که بر اساس آن می‌توان گفت همان شیء خارجی، در ذهن، معلوم واقع شده است و این ادعای شناخت‌شناسانه در باب معرفت‌شناسی است که معرکه آرا است.

مدعای حکیمان را می‌توان بدین صورت نیز بیان کرد: آنچه در ذهن ماست به صورت عینی در خارج نیز وجود دارد - به جای آن که بگوییم آنچه در خارج است در ذهن ما وجود دارد - آنگاه به اثبات وجود ذهنی بپردازیم. با کمی تأمل دانسته می‌شود که آنچه برای ما ظاهر و روشن است، در اصل وجودهای ذهنی است و اگر چیزی باید ثابت شود، وجود خارجی داشتن این امور است. اگر مسئله را به این شکل بیان کنیم، رنگ معرفت‌شناسی آن بارزتر خواهد بود.

حکمای حکمت متعالیه، برای اثبات این که آنچه در ذهن است و آنچه در خارج است از نظر ماهیت و ذات یکی هستند، دلایل مختلفی آورده‌اند. البته این دلایل از

۱. عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱، ص ۳۵۱.

۲. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، مقصد اول، غرر فی الوجود الذهنی.

۳. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۶۳.

سوی برخی متأخرین مورد نقد و خدشه قرار گرفته است که بررسی آنها از مجال ما بیرون است.

علامه طباطبایی از طریق ابطال نظریه اشباح^۱، تطابق ماهوی صور ذهنی با اشیای خارجی را تبیین می‌کند. ایشان در رد نظریه اشباح می‌گوید: «اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد، شیخ شیء خارجی بوده و نسبتش به آن، نسبت مجسمه به صاحب مجسمه باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه، سفسطه (عدم علم به خارج) لازم می‌آید؛ زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل می‌باشند. علاوه بر آن، انسان تنها در صورتی از حاکی به محکمی منتقل می‌شود که قبلاً علم به محکمی داشته باشد، حال آن‌که در این نظریه فرض شده است که علم به محکمی خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکمی می‌باشد»^۲. صدرا در "اسفار" می‌گوید: اگر ادله وجود ذهنی کامل باشد، آن ادله، قسمت دوم مدعای حکیمان را نیز اثبات خواهد کرد. یعنی اثبات می‌کند که خود امور خارجی (معلومها)، یک گونه وجود در ذهن پیدا می‌کنند نه امر دیگری که حقیقتش مباین با آنها (معلومها) باشد. زیرا هیچ کس نمی‌گوید نوشتن زید و لفظ دال بر زید، بر خلاف ادراک و تصور زید، بعینه زید هستند. زیرا احکام زید بر آن امر ادراک شده، جاری و ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌شود^۳.

صدرا همچنین در رساله "تصور و تصدیق" برهان دیگری بر اثبات مطابقت علم با خارج می‌آورد که برخی معتقدند اصل آن برهان، از شیخ اشراق است.

وی می‌گوید: هنگام حصول علم به یکی از اشیاء، امر از دو حال بیرون نیست؛ یا چیزی برای ما حاصل می‌شود یا نمی‌شود، در صورت دوم یا چیزی از ما زائل می‌شود یا نمی‌شود. وی دو فرض اخیر را ابطال کرده و در نتیجه اثبات فرض نخست، می‌گوید: گونه اول - که دانستن را نوعی افزایش و پیدایش اثر شیء معلوم در نفس عالم تعریف می‌کند - ثابت و مبرهن خواهد بود. حال این نکته باید مورد بررسی قرار گیرد که اثر حاصل از هر شیء خاصی به طور قطعی، با اثر حاصل از شیء دیگر مغایر است و مقصود از حصول شیء درک شده در ذهن، همین است که صورتی از همان شیء درک شده

۱. بنابر نظریه اشباح: «آنچه به ذهن می‌آید تطابق ماهوی با اشیاء خارجی ندارد و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی‌دهد بلکه تنها شبیحی از آن می‌باشد که به نحوی از آن حکایت می‌کند».

۲. سید محمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۴۷.

۳. صدرالمتألهین، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۱۵.

و شناخته شده در لوح ذهن به دست آید که هیچ‌گونه تعلق به شیء دیگری که با شناخت دیگر در ذهن ایجاد می‌شود، نداشته باشد.

از این رو، به خوبی روشن است که علم به هر چیزی، هستی علمی همان شیء معلوم است و هستی علمی شیء معلوم دیگری نیست. زیرا چیزی وجود ندارد، مگر این که برای آن، همان گونه که صورتی عینی در خارج از ذهن موجود است، به همان گونه صورتی نیز از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن به شمار می‌رود و این صورت علمی بدون تردید، صورت و وجود علمی همان شیء است که هستی عینی دارد. و هستی ذهنی این شیء با صورتها و هستیهای ذهنی اشیای دیگر مغایر است و به همین جهت باید پذیرفت که صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء در عالم ذهن است.^۱

با توجه به مطالب بالا روشن شد که صدرا در مباحث خود به معرفت‌شناسی پرداخته و آن را به گونه‌ای ظریف، ذیل موضوعات مرتبط بیان کرده است.

ابتکار صدرا در معرفت‌شناسی

آنچه می‌توان از آن به عنوان ابتکار صدرا در معرفت‌شناسی یاد کرد، این است که وی راههای شناخت و معرفت را همسو قرار می‌دهد. او نه تنها برهان فیلسوف را با یافته‌های عارف ناسازگار نمی‌داند، بلکه، مقدمات برهان و ریاضتهای عارف را دو وسیله برای کشف یک حقیقت می‌انگارد و در برخی موارد، حضور هر دو وسیله را لازم می‌داند. از سویی دیگر، صدرا به تلازم بین شناخت عقلانی و شناخت وحیانی معتقد است.

وی در جای‌جای کتابهایش به این تلازم اشاره کرده و بر آن تأکید می‌ورزد. او در اسفار می‌گوید: «حاشا که احکام شریعت حقه الهیه، با شناخته‌های یقینی و ضروری متعارض باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق و هماهنگ نباشد».^۲

می‌دانیم که نزاع بین عالمان وحیانی، عقلانی و عرفانی در قرون متمادی ادامه داشته است و صدرا با این ابتکار خود، راه حلی پذیرفتنی، برای برچیدن منازعات ظاهری ارائه کرده است.

۱. صدر المتألهین، رساله تصور و تصدیق، ص ۳۰۸.

۲. صدر المتألهین، اسفار اربعه، ج ۸، ص ۳۰۳.

منابع و مأخذ

۱. جوادى آملی، عبدالله، رحیق مختوم، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۶.
۲. حسین زاده، محمد، در آمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.
۳. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، بی‌جا، چاپ ناصری، بی‌تا.
۴. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط نثوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
۵. صدرالمتهین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۶. _____، المبدأ و المعاد، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
۷. _____، تفسیر القرآن، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۳ق.
۸. _____، رساله التصور و التصدیق، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
۹. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، بداية الحکمة، ترجمه علی شیروانی، چاپ ششم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۸۰.
۱۱. _____، نهاية الحکمة، چاپ دوازدهم، مؤسسه انتشارات الاسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۱۲. ظهیری، سید مجید، در آمدی بر معرفت‌شناسی، مجله اندیشه حوزه، سال نهم، شماره اول و دوم، ۱۳۸۲.
۱۳. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، سروش، تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۵. مظفر، محمدرضا، المنطق، چاپ سوم، نشر النعمان، نجف، ۱۳۸۸ق.
۱۶. هاملین، دیوید، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد.